

*Quaderno di storia del penale e della giustizia*, n. 1 (2019), pp. 35-53  
ISSN (print) 2612-7792 / ISBN 978-88-6056-621-8 / © eum 2019

Roberto Mancini

Dialettiche della paura nella società dell'astrazione

### 1. *L'approccio dell'antropologia genetico-relazionale*

Una riflessione sulla questione dell'incidenza sociale della paura – nella prospettiva del suo rapporto con la violenza, la sicurezza, l'ordine sociale e il diritto di punire – può utilmente comprendere, a mio avviso, un approccio che coniughi l'antropologia filosofica con una rinnovata teoria critica della società. Infatti mi pare importante tentare anzitutto di fare il punto sulla condizione umana per come storicamente si sta delineando dalla specifica angolarità emergente dalla lettura dei processi tendenti alla disgregazione dei legami interumani<sup>1</sup>.

Da questo punto di vista l'impostazione dell'antropologia filosofica si rivela insieme ermeneutica e critica. Da un lato serve a leggere i tratti costitutivi dell'umano alla luce del criterio dirimente della nostra dignità incondizionata e del riconoscimento delle sue espressioni conseguenti. Abbiamo così il versante ermeneutico di questo approccio. Dall'altro lato si tratta di cogliere quali siano i processi che piegano il modo d'essere individuale, collettivo e istituzionale verso tendenze ad alta entropia antropologica<sup>2</sup>. Con tale termine<sup>3</sup> intendo l'imporsi di un disordine crescente nella società e il manifestarsi di processi che compromettono e disperdono le forze propizie all'umanizzazione, quelle che Marx avrebbe chiamato le «forze essenziali»<sup>4</sup> della specie. È questo il versante critico della mia riflessione.

<sup>1</sup> In merito rimando a quanto ho proposto nel volume: R. Mancini, *Le logiche del male. Teoria critica e rinascita della società*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2012.

<sup>2</sup> Per un quadro agile e documentato circa tali tendenze ricordo il volume di F. Falappa, *L'umanità compromessa. Disintegrazione e riscatto della persona nell'epoca del post-liberismo*, Milano, FrancoAngeli, 2014.

<sup>3</sup> Sulla nozione di entropia antropologica rinvio all'analisi che ho proposto nel libro: R. Mancini, *Ripensare la sostenibilità. Le conseguenze economiche della democrazia*, Milano, FrancoAngeli, 2015.

<sup>4</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1976, p. 118.

Sviluppando la riflessione in questa direzione ci si rende conto facilmente del fatto che, come è stato frequentemente osservato<sup>5</sup>, la paura è non tanto una reazione occasionale a particolari fenomeni di pericolo che generano insicurezza per la collettività (paura fisiologica), quanto una componente costitutiva del tipo di ordine in vigore in una determinata società (paura sociale)<sup>6</sup>. Riguardata da questo punto di vista, essa non è una naturale reazione spontanea dinanzi a una qualsiasi minaccia, è un sentimento funzionale al persistere dell'obbedienza verso i sistemi di potere dominanti. Non parlerò quindi della paura in generale, ma di questa sua specifica forma sociale e sistemica.

La mia relazione propone una lettura delle dialettiche della paura sociale adottando in particolare la chiave dell'“antropologia genetico-relazionale”, condivisa da gran parte delle scienze umane e della filosofia contemporanea. Con tale formula alludo, in sintesi, alla concezione per cui la persona umana è, indissolubilmente, un essere in divenire, nascente, e un essere originariamente e ontologicamente relazionale. La paura come reazione emotiva e come sentimento irriducibile nel repertorio dell'interiorità personale è propria di un essere così costituito sia per la vulnerabilità tipica di chi è in viaggio verso la maturazione della propria condizione di esistenza, sia per l'eventuale fonte di pericolo che può emergere in ogni relazione.

Già da tale osservazione ricaviamo alcune indicazioni essenziali. Anzitutto dobbiamo registrare il fatto che la paura è strutturalmente inerente alla nostra condizione; poi è evidente che essa mantiene una sua ambivalenza: può essere protettiva, difensiva, del tutto fisiologica, oppure può avere effetti tossici e distruttivi se tende a spezzare e precludere le relazioni vitali e se fraintende i propri obiettivi. Ciò è possibile perché la paura è per sua natura figlia di un'interpretazione della realtà, infatti ogni volta chi sperimenta la paura attribuisce il significato di una minaccia allo stimolo che la suscita, anche nel caso in cui non sia vero che il pericolo è reale. Questo per converso è confermato dal fatto che ci sono anche dei casi nei quali la paura non affiora benché ci si trovi alle prese con qualcosa di pericoloso per noi. Insomma, la paura rimane legata a un'interpretazione fallibile delle situazioni, non è un istinto che possa andare a colpo sicuro.

Uno dei fattori decisivi per la validità dell'interpretazione risiede nell'eventuale integrità e lucidità dell'interprete. Più quest'ultimo manca di tali requisiti e più l'attivazione, oppure l'inibizione, della sua paura sarà incongrua rispetto alla realtà. Questo suggerisce di chiedersi in quale misura gli individui e le collettività possiedano tali facoltà nella società contemporanea. Sappiamo che le qualificazioni del suo profilo d'insieme possono essere molte; a me sem-

<sup>5</sup> Cfr. R. Escobar, *Metamorfosi della paura*, Bologna, il Mulino, 2015.

<sup>6</sup> Cfr. D. Zolo, *Sulla paura. Fragilità, aggressività, potere*, Milano, Feltrinelli, 2011.

bra che tra le più pregnanti ci sia quella che la connota come “società dell’astrazione”<sup>7</sup>. Questa espressione intende evocare una forma di società nella quale il fondamento efficace e il più potente senso mediatore della convivenza risiedono nel potere, non per esempio nella coscienza della dignità umana, nella giustizia o nella conoscenza<sup>8</sup>.

Più che sottolineare la facilità con cui, a ogni livello delle relazioni interumane e con la natura, prevale la logica del potere, vorrei sostenere che per lo più abbiamo un ordine sociale che assume il potere come logica unica e universale. Riconsiderata dalla nostra posizione storica, la modernità, pur con tutte le sue conquiste di libertà e di progresso, si delinea non tanto come l’epoca della crescita dell’autonomia dell’individuo, quanto come l’epoca del trionfo dei sistemi di potere che organizzano e plasmano la vita collettiva<sup>9</sup>. Tale tendenza sorge con l’aspirazione radicale a fare della realtà una totalità interamente controllabile e disponibile. Come ha sottolineato Hartmut Rosa, «il tratto impulsivo della cultura tipica di quella forma di vita che chiamiamo moderna sta nell’idea, nel desiderio e nella voglia di rendere il mondo *disponibile*»<sup>10</sup>.

Nell’evocare i grandi sistemi globali che organizzano la società penso specificamente ai cinque sistemi di potere che oggi si stanno rivelando più incisivi e capillarmente operanti: il mercato a egemonia finanziaria; l’apparato della tecnocrazia visto, più che come repertorio di strumenti tecnologici a nostra disposizione, come elemento che ingloba e determina le esistenze; il sistema mondiale dei *media*, dai mezzi di informazione ai cosiddetti *social*; i dispositivi invasivi della burocrazia; il sistema aggressivo e miliare della geopolitica, che tiene i popoli dentro lo spazio bellico della lotta permanente tra le potenze emergenti.

La logica dei sistemi organizzativi globali tende a ridurre gli esseri umani a entità astratte e sradicate dal tessuto delle relazioni vitali. Non si tratta di una tendenza puramente ideologica, bensì, come direbbe Michel Foucault, dell’esercizio di un vero e proprio “trattamento”<sup>11</sup>, dispiegato con una molteplicità di tecniche di assoggettamento delle persone. Si noti come in ognuna delle tecniche che ora richiamerò molto sinteticamente sia in gioco una perdita essenziale e la perdita è precisamente lo stimolo centrale che suscita la reazione

<sup>7</sup> Per la giustificazione e l’approfondimento di questa tesi rimando al mio studio: R. Mancini, *La fragilità dello Spirito. Leggere Hegel per comprendere il mondo globale*, Milano, FrancoAngeli, 2019.

<sup>8</sup> Cfr. N. Luhmann, *Sistemi sociali*, Bologna, il Mulino, 1986. Preciso che per “potere” intendo l’esercizio di una forza dominativa e tendenzialmente autoreferenziale, mentre per le forme di facoltà decisionale che hanno una valenza positiva e democratica preferisco fare ricorso a termini quali governo, autorità, servizio.

<sup>9</sup> Cfr. C. Taylor, *L’età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2007.

<sup>10</sup> H. Rosa, *Unverfügbarkeit*, Wien-Salzburg, Residenz Verlag, 2018, p. 8.

<sup>11</sup> Cfr. M. Foucault, *Nascita della clinica*, Torino, Einaudi, 1996.

della paura. Da questo punto di vista l'astrazione come cifra e metodo della società dei poteri globali è sempre perdita del concreto, del valore effettivo, della presenza alla realtà interiore, intersoggettiva e comune.

La società dell'astrazione è senz'altro una società della crescita e dell'accumulazione. Accumulazione di capitale e, in tutte le sue forme, di potere. Ma crescita e accumulazione sono fondate in realtà su una serie di perdite dolorose, mutilanti, pregiudizievoli per uno sviluppo della condizione umana che sia adeguato alla nostra dignità. Così sistematicamente si accumulano valori fittizi e si perdono valori reali: le nostre crescite sono crescite distruttive, come hanno intuito prima i critici della dialettica dell'illuminismo<sup>12</sup> e poi gli studiosi di bioeconomia<sup>13</sup>, di ecologia<sup>14</sup> e di psichiatria sociale<sup>15</sup>. Non per niente la società contemporanea è stata definita «l'impero delle entropie»<sup>16</sup>.

Dalla rassegna degli studi a riguardo tali tecniche sono principalmente la “disintegrazione” o la perdita dell'integrità della personalità degli individui; la “capsularizzazione” o la perdita della possibilità di partecipare realmente a un mondo comune, che viene sostituito dall'isolamento del singolo entro una bolla percettiva ed esistenziale ad alta tecnologia, dotata di una veloce capacità di connessione ma povera di relazioni effettive; la “virtualizzazione” o la perdita di contatto con la realtà delle presenze vitali a causa del prevalente trasferimento della vita in un mondo virtuale; l’“espulsione” o la perdita di radici, vissuta da intere moltitudini che sono sradicate dalla loro madrepatria, dalla madrelingua, dalla comunità di appartenenza, dal posto di lavoro, da luoghi accoglienti e simbolicamente adatti a consentirci di abitare il mondo.

A queste tecniche se ne aggiungono altre quali: l’“accelerazione” o la perdita del tempo come durata a causa della sua vertiginosa contrazione, per cui si riducono nettamente la vivibilità, la consistenza e la sensatezza delle esperienze; la “deprivazione mentale” o la perdita della facoltà del pensiero critico a causa dell'incuria educativa, della saturazione della nostra capacità di attenzione e di concentrazione, dell'assuefazione all'interruzione come condizione permanente dell'esperienza, nonché dell'intimidazione che vieta di porsi domande di senso, liquidate *a priori* come ideologiche; la “deprivazione linguistica” o la perdita della ricchezza delle lingue e del silenzio contemplativo a vantaggio del neoinglese globalizzato; l’“usurpazione dei valori” o la perdita del rapporto con i valori viventi (persone, relazioni, esseri della natura, nonché criteri quali il bene, la verità, la giustizia, la bellezza e così

<sup>12</sup> Cfr. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 2007.

<sup>13</sup> Cfr. N. Georgescu-Roegen, *Bioeconomia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

<sup>14</sup> Cfr. E. Odum, *Ecologia*, Bologna, Zanichelli, 1966.

<sup>15</sup> Cfr. R. Jacoby, *L'ammnesia sociale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1978.

<sup>16</sup> Cfr. L. De Caeter, *Entropic Empire. On the City of Man in the Age of Disaster*, Rotterdam, nai010 Publishers, 2012.

via) sostituiti da valori fittizi o disvalori. Questa sostituzione viene effettuata soprattutto mediante la pratica della cartolarizzazione azionaria e tramite l'adozione dogmatica dei sistemi di valutazione della qualità.

Infine occorre ricordare la “depoliticizzazione” ovvero la perdita della facoltà politica degli esseri umani e la mutazione genetica di quella che Rawls chiama la «struttura sociale di base»<sup>17</sup>, ossia la rete delle istituzioni di servizio per le persone, le comunità locali, i popoli e l'umanità intera. Tale mutazione sposta il funzionamento degli *organismi* istituzionali democratici dal servizio verso chiunque al potere autoreferenziale.

Ho detto che la perdita, sperimentata o presentita, scatena la reazione della paura. Ma, se nell'ordine sociale globale le tecniche di assoggettamento delle persone determinano una serie di perdite a carico di facoltà, diritti e prerogative umane, di solito tali perdite non fanno paura. Sono mutilazioni non percepite e silenziosamente incluse in quel processo di adattamento degli individui alla “normalità” che viene ritenuto indispensabile per la sopravvivenza e possibilmente per la loro riuscita nella società. Come mai non s'impone un'ondata collettiva di paura ostile a questo ordine del mondo globale?

La risposta ricavabile dagli studi a riguardo sostiene che la forza dei sistemi di potere vigenti sta nella capacità di rovesciare e di canalizzare a proprio vantaggio l'orientamento della paura sociale. Così si realizza una sorta di “metamorfosi”<sup>18</sup> che la tramuta in paura funzionale per il sistema dominante facendo leva sul timore che qualsiasi eventuale dissenso o comportamento critico comporterebbe la rovina per chi osa ribellarsi. Pertanto la paura viene «capovolta in ordine e sicurezza»<sup>19</sup>. Corey Robin ha scritto che «la più importante paura politica, che plasma nella maniera più pervasiva le nostre vite restringendo le nostre possibilità di azione, è la paura che i meno potenti hanno dei più potenti»<sup>20</sup>. Questa “paura repressiva”<sup>21</sup> viene funzionalizzata ai sistemi di potere avvalendosi di una sua caratteristica intrinseca alla paura in genere, la sua grande plasticità<sup>22</sup>. Infatti, come attesta la letteratura esistente, la paura può essere considerata a seconda dei casi come credenza contur-

<sup>17</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2008.

<sup>18</sup> Cfr. Escobar, *Metamorfosi della paura*, cit., pp. 3-5.

<sup>19</sup> Ivi, p. 6.

<sup>20</sup> C. Robin, *Paura. La politica del dominio*, Milano, Università Bocconi Editore, 2005, p. 22.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Cfr. P. Fischer, *Angst und Furcht*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.

bante<sup>23</sup>, emozione<sup>24</sup>, sentimento<sup>25</sup>, affezione<sup>26</sup>, affetto<sup>27</sup>, passione<sup>28</sup>, mania<sup>29</sup>, clima psicologico<sup>30</sup>, impulso ispiratore di logiche governamentali, di controllo<sup>31</sup> e di “barrierizzazione”<sup>32</sup>, senza lasciarsi restringere a uno solo di queste tensioni interiori.

Ciò ricorda come essa abbia una capacità di estensione e di trasformazione che non solo ingloba in sé il cuore e la mente degli individui, ma può anche imprimere la propria tonalità su un ambiente sociale, su una cultura o su un'epoca. Dal punto di vista degli interessi di un sistema di potere soprattutto tale caratteristica fa della paura un fattore che va trattato con cautela e che d'altra parte offre un notevole potenziale emotivo da sfruttare proficuamente.

La sua plasticità è il presupposto dal quale prendono vita una serie di dialettiche, attraverso le quali la paura induce dinamiche contraddittorie e, come direbbero Freud o Franz Neumann, “nevrotiche”, nel senso che nel gioco di impulso e reazione da essa innescato mancano spesso la lucidità e la congruenza con la realtà. Uso qui il termine dialettica nell'accezione kantiana di “logica dell'illusione”<sup>33</sup> che comporta un involontario e impreveduto rovesciamento di posizione e di prospettiva.

Muovendo da queste coordinate concettuali vorrei ora provare a chiarire quali siano la fisionomia e le conseguenze delle principali dialettiche della paura sociale. Il filo conduttore che seguo è dato da tre questioni essenziali, che formulo in questo modo: a) secondo quali dialettiche si dispiega la paura sociale quando diventa un clima emotivo tendente a impedire un effettivo progresso nell'ordine della convivenza democratica? b) Che cosa ci induce a vivere le relazioni interpersonali e sociali assumendo emozioni e sentimenti (come anzitutto la paura), nonché rappresentazioni, ideologie e comportamenti che finiscono per essere antitetici non solo alla coesione della società, ma anche alla possibilità di un'esistenza riuscita? c) Quale orientamento potrebbe assumere la paura sociale in una stagione storica nella quale è urgente la transizione a una forma di società più democratica e umanizzata?

<sup>23</sup> Cfr. Aristotele, *Retorica*, Bari, Laterza, 1973.

<sup>24</sup> Cfr. M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2009.

<sup>25</sup> Cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, Milano, Bompiani, 2004.

<sup>26</sup> Cfr. B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

<sup>27</sup> Cfr. E. Bloch, *Il principio speranza*, vol. I, Milano, Garzanti, 1994.

<sup>28</sup> Cfr. R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, Milano, Bompiani, 2003; T. Hobbes, *Leviatano*, Firenze, La Nuova Italia, 1987.

<sup>29</sup> Cfr. S. Freud, *Ossessione, paranoia, perversione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2016.

<sup>30</sup> Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2009.

<sup>31</sup> Cfr. Z. Bauman, *Il demone della paura*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

<sup>32</sup> È il termine con cui il geografo Michel Foucher indica la pratica di erigere muti e frontiere invalicabili per tenere fuori da un determinato spazio di sicurezza i possibili invasori: cfr. M. Foucher, *L'obsession des frontières*, Paris, Perrin, 2007, p. 86.

<sup>33</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 2004, p. 527.

## 2. La dialettica di repulsione e attrazione

La prima e fondamentale dialettica della paura sociale è stata a mio avviso messa in luce, nel suo profilo logico, da Hegel nell'opera ritenuta più rarefatta ed estranea alla considerazione dei moti dell'animo umano. Se infatti nella *Fenomenologia dello Spirito* egli mostra che la paura è paradossalmente costitutiva della relazione intersoggettiva, ponendosi così all'origine del legame sociale, perché fin dall'inizio ciascuno vede nell'altro colui che sta venendo a portargli la morte<sup>34</sup>, nella *Scienza della logica* trascrive la paura stessa nel concetto di "repulsione", il cui dinamismo porta in sé ogni possibile impulso alla negazione dell'alterità. Il senso di questa trascrizione sta nell'indicare che ciò che chiamiamo paura, restando sul piano degli impulsi emotivi, in realtà non è la reazione istintiva a una minaccia esterna, ma è la tensione connaturata alla pretesa originaria di costituirsi come soggetti nell'isolamento puro. Già per Aristotele era essenziale il fatto che nella paura operi la credenza nel darsi di un male incombente, il che attesta come la componente cognitiva propria della rappresentazione della situazione in cui ci si trova in quanto situazione pericolosa sia decisiva per suscitare la componente emotiva propria della reazione<sup>35</sup>. Hegel mostra che la reazione repulsiva deriva nel soggetto dal suo pensarsi unico non tanto nella modalità del "prima io" quanto in quella del "solo io".

Costui pensa/si pensa astraendo e astrarre significa respingere ogni presenza d'altri e negare ogni relazione all'infuori dell'autoriferimento. Dunque, se nella repulsione riconosciamo la tensione tipica della paura, dobbiamo dire che quest'ultima non è anzitutto una reazione al pericolo percepito, è la reazione all'alterità in quanto tale. La paura come stato d'animo e clima interiore è generata dall'autocostituzione del soggetto che, proprio in quanto soggetto pensante, confonde l'unicità con l'autoreferenzialità e assume la separazione radicale dagli altri come condizione normale e necessaria per la propria esistenza.

È chiaro che l'*homo timens* dei nostri tempi non coincide con l'individualità concepita da Hegel nella *Scienza della logica*; tentare di identificarli sarebbe frutto di una stilizzazione fuorviante. Eppure a mio parere il modo in cui il filosofo di Stoccarda ricostruisce il costituirsi della singolarità mediante repulsione dell'alterità continua a essere istruttivo per una lettura della dialettica attuale della paura sociale. Vediamo perché.

Nel terzo capitolo dell'opera, nella Sezione prima della *Dottrina dell'essere*, dedicata alla Qualità, si assiste all'emergere dell'uno e dei molti, un pro-

<sup>34</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Bompiani, 2000, p. 289.

<sup>35</sup> Cfr. T. Magri, *Il dilemma delle teorie filosofiche delle emozioni*, «Cognitivismo clinico», 7, 2010, pp. 94-114, in particolare le pp. 95-96.

cesso che svolge il passaggio dell'Idea dall'essere indeterminato all'essere determinato. Qui l'autore fa vedere che sin dalla sua nascita l'essere-per-sé, ossia la coscienza come individualità pensante, tende ad affermarsi seguendo la via dell'astrazione. La società astratta è composta di individui astratti, che letteralmente si pongono nella realtà come se fosse loro possibile e indispensabile tirarsi fuori dalla convivenza e dalla comunanza con gli altri.

Hegel sottolinea anzitutto il vuoto di umanizzazione che caratterizza l'individuo autoreferenziale. Infatti l'uno proteso ad affermare se stesso in effetti è un'individualità vuota perché l'astrazione insita nel suo modo di porsi colpisce tacitamente in primo luogo proprio lui. Il suo volersi determinare respingendo ogni alterità lo priva delle determinazioni e delle qualità che gli verrebbero dalle relazioni alle quali in verità appartiene. Non è un io ritiratosi nell'interiorità, come poteva essere lo stoico nella *Fenomenologia dello Spirito*<sup>36</sup>, è un io che si spoglia da solo della propria concretezza pur di ritornare sempre soltanto a sé: «nell'uno non v'è nulla. Questo nulla, l'astrazione della relazione a se stesso, è qui distinto dallo stesso essere dentro di sé. [...] Come astratto esso è certamente identico con l'uno, ma è diverso dalla sua determinazione. Questo nulla posto così come in un uno è il nulla come vuoto. Il vuoto è pertanto la qualità dell'uno nella sua immediatezza»<sup>37</sup>.

Il soggetto è, semplicemente, "uno", cioè uno qualsiasi, si potrebbe dire un numero, un'identità posta come proiezione autorassicurante da parte di un individuo che non si rende conto di come ogni singolo essere umano sia più che la sua identità. Voler essere uno in questo senso significa essere vuoti, divenendo preda di un narcisismo senza l'io, visto che l'io reale e concreto si dà soltanto nella partecipazione al complesso delle relazioni vitali. L'atomismo sociale e politico deriva da questa illusione di autoproduzione del soggetto moderno<sup>38</sup>.

Hegel continua mostrando che l'individualità vuota fa il vuoto nel rapporto sociale perché si muove secondo la tendenza della repulsione. Quindi il vuoto è contemporaneamente "in" ogni soggetto – il che configura la repulsione in sé – e "tra" tutti – e questa è la repulsione seconda –<sup>39</sup>. In tal modo l'alterità dilegua: «la pluralità non appare come un esser altro, ma come una determinazione completamente esterna all'uno»<sup>40</sup>. Nel vissuto di ciascuno la repulsione verso l'altro dissolve la relazione, per cui «la loro relazione [...] è determinata come una relazione che non è una relazione»<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Cfr. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 295-299.

<sup>37</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. I, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 170.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 171-173.

<sup>39</sup> Ivi, p. 174.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Ivi, p. 175.



Tuttavia, poiché ognuno fa esattamente ciò che fa ogni altro, il movimento della repulsione reciproca, per ciascuno finalizzato all'autoconservazione, si volge nel risultato di un'attrazione complessiva e di una socializzazione a rovescio. La moltitudine degli uno si muove secondo una logica identica, cosicché paradossalmente si delinea la società degli individui, tenuti insieme dalla loro pretesa di esistere nella pura autoreferenzialità<sup>42</sup>. La repulsione è il loro riferimento comune ed è il mezzo che deve consentire il mantenersi come uno: «l'essere per sé dei molti uno si mostra quindi come la loro propria conservazione di se stessi»<sup>43</sup>.

L'esito provvisorio di questa dialettica di repulsione e attrazione consiste nel rivelarsi della precarietà del soggetto astratto. Tutti pensano alla propria conservazione ma in definitiva falliscono nel loro scopo. La società dell'astrazione è una società economica dove vige la competizione come rapporto senza relazione, dove la coscienza si riduce a istinto di sopravvivenza, dove il vuoto interiore e il vuoto dovuto alla mancata emersione di una forma etica e spirituale di convivenza hanno la potenza magnetica di esercitare l'attrazione che fonda la coesione sociale. In una società così aggregata tutti sono precari. Se tutti gli uno si negano a vicenda, "in quanto il loro negare non effettua nulla, a causa della resistenza che prestano gli esistenti come tali o come neganti, gli uno non tornano in sé, non si conservano e non sono"<sup>44</sup>. La libertà illusa s'impegna nel respingimento degli altri, ma lo stabilirsi di un'attrazione mimetica universale la svela come libertà perduta. Per questa via può prendere forma una società della quantità indifferenziata, una società di massa.

Che cosa possiamo apprendere da questa ricostruzione logico-speculativa elaborata da Hegel? Da lui ci vengono almeno tre indicazioni di fondo. Anzitutto egli ci suggerisce l'ipotesi secondo cui nella società dell'astrazione la paura, assimilabile sul piano emotivo a quello che la repulsione è sul piano concettuale, è una postura esistenziale costitutiva e non semplicemente un moto reattivo difensivo. È una sorta di metapaura istitutiva del modo di convivere gli uni con gli altri ed è un orientamento di senso in ogni rapporto con il mondo (*Weltbeziehung*) precocemente interiorizzato nel processo di individuazione per cui chi è piccolo diventa adulto, «un adulto come tutti gli altri»<sup>45</sup>. Al fondo della coscienza che sa riferirsi solo a sé opera evidentemente la potenza della paura di non poter essere se stesso se gli altri sono. Anzi tale paura diventa propriamente angoscia, l'angoscia dinanzi alla minaccia del vuoto di identità causato dalla presunta invasione degli altri. Si sviluppa allora la dialettica per cui l'individuo cerca fatalmente di rimediare al vuoto di

<sup>42</sup> Ivi, pp. 176-186.

<sup>43</sup> Ivi, p. 177.

<sup>44</sup> Ivi, p. 178.

<sup>45</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1979, p. 155.

identità costruendosi un'identità vuota e assumendo il vuoto dell'irrelazione come unico mediatore dell'interazione sociale.

Inoltre, Hegel evidenzia come, se per un verso l'ordine sociale ha la sua tenuta in quanto nessuno vede una modalità alternativa per rapportarsi agli altri, per altro verso esso ha costantemente bisogno del rigenerarsi della repulsione di tutti verso tutti, dunque del perpetuarsi di quella "paura prima della paura" che istituisce la coscienza di sé. Ma l'esito è che tanto sono precari gli individui asociali e competitivi, altrettanto è fragile l'ordine della società che si fonda sulla dialettica di repulsione e attrazione. Tale fragilità deriva non solo dall'insostenibilità del vuoto di umanizzazione dei singoli e della collettività sotteso a quella dialettica, ma anche dalla frustrazione generata dal fallimento dello sforzo di autoconservazione da parte degli individui. Allora la loro forza di repulsione può diventare distruttiva, nella rivolta e nell'eversione, o autodistruttiva, nella consegna di sé delle masse a un potere totalitario.

Una terza indicazione ci avverte del fatto che assumere la paura come forza istitutiva della coscienza di sé e del mondo è un orientamento esistenziale che fa perdere la libertà ma nel contempo non dà sicurezza. Per giunta fa anche perdere la coscienza intesa come centro interiore e forza del pensiero critico, visto che la rappresentazione del reale tipica dell'individuo autoreferenziale è una rappresentazione illusoria e proiettiva. Pertanto diventa necessario verificare senso e modalità dei processi di individuazione e di socializzazione, in maniera tale che percorrano una via alternativa a quella della dialettica atomistica dell'uno e dei molti. La base antropologica di una società democratica esige di sviluppare tale alternativa e di superare quel vuoto di maturazione spirituale che Hegel intendeva in senso idealista e che invece noi possiamo tradurre come vuoto di umanizzazione e di democratizzazione. Intanto dobbiamo ricordare che, pur nella sua precarietà e nella sua indole entropica, si tratta comunque di un vuoto a suo modo "civilizzatore" che informa i processi di individuazione, filiazione, socializzazione e istituzionalizzazione.

### *3. La dialettica di relazione e controrelazione*

Le quattro dinamiche ora nominate si riferiscono al processo del divenire adulti, del divenire figli o figlie, dell'intrecciare relazioni con gli altri e del configurarsi dell'orientamento delle istituzioni, nella molteplicità della loro tipologia. La paura sociale viene alimentata con effetti di relativa stabilizzazione dei sistemi di potere colonizzando questi tre processi. Si pone qui la questione formulata nel secondo interrogativo che ho esplicitato e che fa da filo conduttore della mia riflessione: perché accettiamo di vivere le relazioni interpersonali e sociali secondo modalità antitetiche a un vero ed equo ordine di convivenza oltre che alla nostra personale realizzazione di esseri umani?

Se si fanno interagire la lettura hegeliana della natura repulsivo-competitiva della coesione sociale e le letture antropologiche proposte nel Novecento rispettivamente da Martin Buber<sup>46</sup>, da Emmanuel Lévinas<sup>47</sup> e da Luce Irigaray<sup>48</sup> si coglie come sia strutturale, ma non certo insuperabile, la costituzione della soggettività secondo un sistema di separazione interiorizzato, rispecchiato nelle pratiche sociali e alimentato dai sistemi di potere globalizzati. Tale sistema funziona come un navigatore interiore che ci orienta rispetto alle situazioni e alle presenze della vita. Il problema è che l'orientamento è rovesciato in quanto accade quasi fatalmente che il sistema legge le relazioni vitali nel senso della separazione repulsiva e dell'isolamento dell'individuo.

Siamo esseri ontologicamente relazionali, giacché non solo abbiamo relazioni, ma anzitutto siamo relazione in noi stessi e per esistere abbiamo bisogno di poter credere almeno in alcune relazioni fondanti. Tuttavia l'interiorizzazione del sistema di separazione ci porta a sperimentare ogni relazione come se fosse una controrelazione, dove la distanza è maggiore della prossimità e il distacco è maggiore del coinvolgimento. Una certa distanza tra noi stessi e ogni alterità è fisiologica e permette il rapporto tra entità distinte, altrimenti ci sarebbe una fusione simbiotica o una qualche forma di co-dipendenza. Ogni relazione vive in una dinamica variabile fatta di prossimità e distanza. Ma quando la distanza è eccessiva finisce per configurare una separazione strutturale. Allora l'incontro e l'interazione sono vanificati, vissuti con un orientamento antitetico al loro senso e al loro potenziale di umanizzazione.

La lezione di Hegel, a mio avviso, può indirettamente servire a comprendere che i processi dell'individuazione, della filiazione e dell'istituzionalizzazione, essenziali per mantenere l'adattamento dei singoli ai sistemi sociali, sono costruiti quasi sempre secondo la logica e i sentimenti tipici del sistema di separazione. In una simile postura interiore la "paura reattiva" è soltanto una paura contingente e secondaria, che si innesta sulla base di un'individuazione di sé per isolamento e di una "paura preventiva", per la quale l'alterità in quanto tale, e non in quanto minacciosa, è qualcosa che deve restare completamente al di fuori del proprio spazio vitale. Ciò significa che, nel caso in cui la separazione non sia rispettata, la paura reattiva diverrà ancora più forte e convinta delle proprie ragioni.

Mentre però nella visione hegeliana l'individualità secessionista è concepita come coscienza respingente e temporaneamente inconsapevole della propria appartenenza allo Spirito universale, dal nostro punto di vista il costituirsi dell'"io antirelazionale"<sup>49</sup> può essere interpretato a partire non tanto da una

<sup>46</sup> Cfr. M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1993.

<sup>47</sup> Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1980.

<sup>48</sup> Cfr. L. Irigaray, *Condividere il mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

<sup>49</sup> Su questo tipo di soggettività, letta come un "sé globale" ma del tutto frammentario e disperso,

dinamica autoriflessiva, quanto dalla condizione universale di vulnerabilità in cui si trova ogni essere umano. Ciascuno viene “individuato” anzitutto dalla sofferenza che sperimenta e quindi dagli schemi di significato che elabora per trovare un orientamento nella propria esperienza. Del resto anche il piacere, le gratificazioni, le opportunità positive che il singolo sperimenta saranno tendenzialmente riferiti a sé. Se in questa percezione di se stessi gli individui si convincono di essere affidati a se stessi, l'unicità della persona viene interpretata come abbandono o isolamento originario. Si perde così il senso dell'appartenenza a un insieme di relazioni fondanti e permanenti. L'identità viene vissuta senza o contro la relazione; quest'ultima finisce per essere intesa come una specie di contesto del tutto esterno.

La conseguenza principale di questo modo di vivere il proprio sé e la propria posizione nel mondo sta nel fatto che, siccome comunque i rapporti con l'alterità sussistono, essi saranno assunti in quanto rapporti di potere subito o agito. Crescere come persone uniche e in relazione significa sostenere la tensione tra affermazione di sé e riconoscimento dell'altro. La paura preventiva dell'alterità, immaginata come capace di annullarmi, mi porterà necessariamente all'alternativa tra sottomissione e dominio. È quella che Jessica Benjamin chiama «dialettica del controllo» tra me e l'altro: «se io lo controllo completamente, l'altro cessa di esistere, e se è l'altro che controlla completamente me, allora cesso di esistere io»<sup>50</sup>.

In questo modo si stabiliscono rapporti di “complementarità” tra chi domina e chi è dominato e non di autentica “reciprocità”, dove ciascuno potrebbe essere se stesso insieme agli altri. La struttura dei processi di individuazione degli esseri umani risulta dunque segnata dalla logica del potere. Il sistema di separazione è la base interiore per ogni sistema di potere e questo si mantiene sempre sulla base di una paura di fondo, preventiva, pronta a dare energia a ogni espressione determinata della paura reattiva.

Diamo uno sguardo ai versanti relazionali costitutivi dell'esistenza umana: si delinea un sistema di sette separazioni che si saldano tra loro, per così dire, da ogni lato dell'esperienza. La prima separazione è quella con noi stessi. Per molti quando si arriva a dire “io” si è già consumata la perdita di contatto con molti nuclei del proprio essere personale, di volta in volta il corpo, o la ragione, o la coscienza, o la sensibilità emotiva, o la propria storia biografica. La lucidità della cura per la relazione con se stessi è piuttosto rara e l'indi-

rimando alle osservazioni di C. Bolas, *L'età dello smarrimento. Senso e malinconia*, Milano, Raffaello Cortina, 2018.

<sup>50</sup> J. Benjamin, *Legami d'amore. I rapporti di potere nelle relazioni amorose*, Milano, Raffaello Cortina, 2015, p. 56.

vidualismo, nella sue molteplici modulazioni, è un orientamento illusorio e proiettivo perché comporta un mancato incontro con sé<sup>51</sup>.

La seconda separazione tiene a distanza gli altri, dove alterità significa estraneità, esteriorità irrilevante, strumentalizzabile oppure minacciosa. Il legame interpersonale e quello sociale non sono riconosciuti come costitutivi dell'identità del singolo, né sono considerati come un valore intrinseco. Semmai sono misconosciuti e ricondotti al calcolo dei vantaggi e dei rischi che implicano per il soggetto insulare. In quest'ottica tutto ciò che è condivisione suona come perdita e tutto ciò che è comune sembra illegittimo e oppressivo.

La terza separazione è quella dalla natura. Per antica abitudine la cultura della modernità l'ha considerata pura materia o spazialità insignificante, oppure come serbatoio di risorse illimitatamente e gratuitamente disponibile allo sfruttamento da parte dell'umanità. Indicativo è il termine con cui di solito viene designata. La chiamiamo "ambiente" intendendo così che per noi la natura è soltanto contesto, ciò che sta intorno (*Umwelt*), il che dimostra che non la comprendiamo come costitutiva della nostra esistenza. Se in culture non occidentali si parla di "sorella" o di "madre", nella nostra mentalità la natura resta una cornice, uno sfondo che possiede molto meno valore rispetto al nostro essere soggetti, autonomi, centrali, autodeterminati e, in un certo senso, autoprodotti.

La quarta separazione è molto antica e riguarda l'immagine di Dio. Proprio dalla tradizione teologica e religiosa, sin dal Medioevo, il Dio cristiano è stato concepito come "trascendenza", ossia come realtà assolutamente separata da noi e dal mondo. Un essere che sta sempre altrove, inarrivabile e misterioso, che finisce per essere immaginato come onnipotente e d'altro canto concretamente sentito come irrilevante, visto che nelle situazioni della vita dobbiamo cavarcela da soli. L'istituzione religiosa, la grande mediatrice tra la terra e il cielo, può perpetuarsi appunto grazie a questo vuoto di relazione, che essa colma a suo modo costruendo uno specifico sistema di potere.

La quinta separazione è di tipo affettivo e riguarda in particolare il rapporto con le persone care scomparse. Di esse si parla con i verbi all'imperfetto già nel giorno del funerale; benché siano state persone fondamentali per noi, sono ormai ritenute entità passate, dissolte nel nulla a causa della morte, la grande separatrice. Tutt'al più si pensa di averle vicine nel ricordo. Non si fa caso al fatto che, per quanto nessuno possa dire se dopo la morte esista o no una vita ulteriore, con il decesso di una persona cara in ogni caso non può dirsi finita la relazione con quella persona. Non sappiamo dove sia, potrebbe anche essere

<sup>51</sup> Cfr. A. Elliott, C. Lemert, *Il nuovo individualismo. I costi emozionali della globalizzazione*, Torino, Einaudi, 2007.

dissolta per sempre, eppure non siamo disposti a sentire che la relazione che ci lega a lei può essere mantenuta viva nel dialogo interiore da parte di chi resta.

La sesta separazione attiene alla fiducia, alla speranza, al riconoscimento del senso della vita. Per molti adulti è realistico credere che sussista una separazione netta tra la vita che abbiamo e la vita felice, riuscita, sensata. La felicità sembra una chimera o al massimo un periodo fugace vissuto in un'infanzia fortunata, mentre la lotta per la sopravvivenza, la sofferenza, la solitudine sembrano ben più reali. In questo modo ci si adatta alla solita vita e non si osa trasformare se stessi per elevarsi sino a una vita sensata, condivisa, capace di felicità anche se occorre fare fronte a esperienze e situazioni negative. Si scambia la felicità per la fortuna, per il privilegio, per l'opulenza materiale e non la si riconosce, almeno per un versante della sua realtà eventuale, come una modalità di rispondere ai fatti della vita. È fatale allora che si diventi desolati, cinici, depressi, disperati.

La settima separazione è quella tra la vita individuale, sentita come una precaria proprietà privata biologica destinata prima o poi a cessare, e la vita universale. Non si sospetta che la vita possa essere la comunità dei viventi perché siamo abituati a privatizzarne il concetto stesso, a intenderla come qualcosa che ho piuttosto che come una realtà a cui partecipo.

Si pensi adesso a un singolo, a una collettività, a una società intera che agiscono nel mondo avendo interiorizzato il sistema di separazione. È naturale che tali soggetti troveranno normale cercare nel potere l'unica leva per essere efficaci nella realtà e avranno nella paura la loro compagna emotiva ricorrente. Finché le relazioni vitali sono vissute come controrelazioni, essa rimane una forza orientatrice egemone, trasversalmente vigente nello spazio interiore e nello spazio pubblico, dunque capace di ispirare politiche e sistemi giudiziari.

#### *4. La dialettica di reazione difensiva e sottomissione autolesiva*

Ho già detto che non si tratta di condannare la paura, né tanto meno di provare a sradicarla. Si tratta semmai di capire quale orientamento potrebbe assumere nella nostra situazione attuale. In particolare occorre comprendere se c'è modo di contenerla e, per così dire, di canalizzarla integrandola con altre forze più propizie a una società abitabile, umanizzata e democratica. In gioco c'è l'alternativa seguente: o la paura sociale viene lasciata come forza interiore egemone, che genera le risposte delle quali ha bisogno per trovare soddisfazione in una situazione di sicurezza, oppure viene integrata da forze culturali ed emotive di segno diverso nella prospettiva della costruzione di una forma di convivenza accogliente verso chiunque.

L'alternativa si profila già sul piano della rielaborazione culturale delle dialettiche della paura. Esistono infatti due percorsi divergenti. Nel primo si procede secondo l'“antropologia della mancanza e della perdita” (variamente proposta da autori quali Freud, Gehlen, Plessner): qui il soggetto umano è riguardato come essere mancante e vulnerabile (*Mängelwesen*), che reagisce con la forza a tutto ciò che vede come minaccioso e che trova da questa condizione la sollecitazione a sprigionare la sua creatività. In tal caso è destinato a rimanere nella postura paradigmatica dell'*homo timens* (di cui l'*homo oeconomicus* è più un'espressione che una causa). Di qui la frequente reazione che porta a chiedere politiche securitarie e anche a sostenere capi autoritari. Per questo si è disposti a rinunciare a beni e valori quali la libertà, la democrazia, la giustizia, l'accoglienza, la solidarietà.

Nell'antropologia della mancanza e della perdita, e anzitutto nella mentalità diffusa a essa corrispondente, soltanto il potere e l'esercizio della creatività intesa come potenza arbitraria (modulata tecnologicamente, economicamente, militarmente e politicamente) sembrano rappresentare un rimedio. Ma proprio così si innesca una dialettica ulteriore, quella tra reazione difensiva e sottomissione autolesiva. In tal modo infatti la moltitudine obbedisce alle istituzioni nella misura in cui esse diventano sistemi di potere globalizzati o comunque ne sono colonizzate, a seconda dei casi.

Questi sistemi di potere riproducono e acuiscono la paura sociale e soprattutto non proteggono i cittadini né la società nel suo insieme. Anzi rovesciano il proprio orientamento e operano in modo ostile nei confronti di popoli e individui, accrescendo l'insicurezza, la precarietà, l'angoscia, il senso catastrofico della fine imminente. In queste condizioni la paura perde sia le caratteristiche di un'emozione occasionale, sia quelle di una reazione difensiva congruente con le situazioni date: si tramuta in clima emotivo pervasivo (interiore e sociale) e in reazione nevrotica, capace di innescare azioni e politiche rovesciate rispetto alle esigenze reali della società e del mondo, ivi compresa la natura. Esemplari in tal senso sono le politiche persecutorie verso i marginali e la paralisi che impedisce di prendere misure adeguate e urgenti per difenderci dalle conseguenze del disastro climatico ed ecologico.

Questo rovesciamento dei termini della realtà è occultato con la retorica che trasfigura con eufemismi gli atti più nocivi che vengono dall'alto della gerarchia sociale (esemplare il caso della retorica della “crisi” e della “crescita”) e usa parole-stigma per designare quanti sopravvivono in basso o comunque ai margini rispetto ai centri di potere (si pensi di volta in volta a termini quali esuberi, scarti, barboni, clandestini, zingari, negri, bamboccioni, bulli). In una simile mentalità paura, potere, esclusione, punizione degli anormali e stabilizzazione generale della precarietà esistenziale si sostengono a vicenda. È una mentalità che trova le sue espressioni tanto nella cultura quotidiana delle

masse quanto nei saperi specialistici: antropologia della mancanza, teorie “realistiche” del potere e politiche della paura sono solidali tra loro.

Ma è evidente che questo complesso ideologico-gerarchico di dominio sulla società non è necessario, né giustificabile, né intrascendibile. Sussiste la possibilità di orientarsi, nel pensiero e nella prassi, secondo l'antropologia del soggetto nascente e la correlativa cultura della convivenza democratica. In tale ottica la mancanza non fissa né conclude il profilo dell'essere umano, perché singoli, comunità e istituzioni possono vederla non necessariamente e sempre come difetto, debolezza, problema che chiede di essere gestito da un potere dominativo, bensì come fase evolutiva inerente a un percorso di maturazione e di nascita. La prospettiva si modifica completamente. Minacce e difficoltà restano percepibili, nel contempo però si è capaci di vedere la tendenza latente verso forme di esistenza e di convivenza ulteriori, più umanizzate e armoniche.

Un simile ampliamento dello sguardo non implica alcun azzeramento della paura, piuttosto la integra in una costellazione di forze emotive più vaste e costruttive, tra le quali spicca la fiducia trasformativa, ossia l'adesione a un divenire qualitativo che, certo senza garanzie o automatismi, potrebbe portare alla luce per noi modi di abitare il mondo più ospitali, equi, democratici. Quella che Ernst Bloch ha chiamato «coscienza anticipante»<sup>52</sup> svolge tale apertura del sentire e del pensare collettivo in maniera da mettere l'umanità, almeno nella sua parte più critica e disponibile, in cammino verso una condizione migliore, verso un altrove e un altrimenti degni della speranza umana.

Invece le dialettiche della paura, dove ogni riferimento diviene sì “liquido” ma sulla base del solidificarsi della paura stessa in uno stato permanente di incertezza e di angoscia nevrotica, consegnano la società contemporanea a un viluppo nel quale l'accelerazione crescente dei ritmi di vita s'intreccia pur sempre entro un blocco sostanziale. È il blocco per cui la logica del potere, anzi il potere come logica perdura come unico fondamento di senso, perimetro giurisdizionale totalizzante e motore incontestabile della società.

In sintesi: la società dell'astrazione esige, per potersi mantenere, il dispiegamento delle grandi risorse emotive dell'*homo timens* nella plasticità delle molteplici espressioni che la paura può assumere. Ne risulta un modello di convivenza che viene in ogni occasione presentato per la sua mancanza di alternative, il che, come aveva rilevato Adorno, imprime negli strati più profondi della paura sociale la specifica tonalità emotiva della claustrofobia.

<sup>52</sup> Bloch, *Il principio speranza*, vol. I, cit., p. 55.



Nella concezione antropologica della generatività, della natalità intesa come tratto esistenziale, e non solo biologico, la considerazione delle sorgenti, delle ragioni e delle dinamiche della paura può finalmente essere effettuata con discernimento. Ora, invece di renderla ontologica, invariante e legittimata in quanto forza emotiva totalizzate, se ne distinguono due tipi differenti. Franz Neumann propone di chiamarli, rispettivamente, “angoscia reale”, quando si tratta di una forza emotiva difensiva da minacce effettive, e “angoscia nevrotica”, che spinge all’adattamento acritico nei confronti dei poteri dominanti e nel contempo ad assumere atteggiamenti persecutori verso chi è percepito come marginale, straniero, nemico e colpevole.

La differenza non vale solo sul piano diagnostico, poiché essa rispecchia il fatto che, a fronte delle tendenze a utilizzare il potenziale energetico e motivazionale della paura sociale in direzione securitaria e autoritaria, resta possibile sviluppare percorsi di umanizzazione e di democratizzazione nei quali, tra l’altro, si apprende a esprimere la paura sociale senza elevarla a motore emotivo egemonico e universale. Pertanto non è affatto utopistico ipotizzare l’azione convergente di forze democratiche consapevoli che, operando nel tessuto della società e nelle istituzioni, avviino, per esempio, politiche per l’educazione, per l’economia e per l’amministrazione della giustizia penale che siano ispirate non solo da un’euristica della paura reale e responsabile, ma nel contempo da una fiducia nel potenziale trasformativo di una determinata società.

In fondo è precisamente questo lo spirito delle Costituzioni democratiche, le quali non sono emotivamente neutre perché il tipo di sensibilità che vi è implicato tempera tanto una paura sublimata in sollecitudine – sollecitudine rivolta verso chiunque rischi di patire la negazione dei propri diritti fondamentali, come attesta esemplarmente l’art. 3 della nostra Costituzione – quanto una profonda fiducia nell’umano e nella sua capacità di elevarsi eticamente e civilmente – il che è testimoniato ad esempio dalle tendenze prefigurate nell’art. 11 o anche nell’art. 41 della Costituzione della Repubblica Italiana –. Emozioni, sentimenti, affetti, passioni non ammettono censure, hanno una loro relativa legittimità, nel senso che sono irriducibili nell’essere umano e vanno ascoltati, riconosciuti, sostenuti con il discernimento reso possibile dalla ragione, dalla coscienza, dal dialogo e dall’adesione all’etica del bene comune. Anche i più oscuri tra essi non vanno puniti, eventualmente vanno sciolti, risanati, trasformati in forze generative. Quindi non sto dicendo che esistono emozioni o sentimenti “incostituzionali”; sto affermando semmai che a voler sondare la risonanza emotiva inerente alla Costituzione troveremmo una costellazione di forze interiori e, in senso lato, spirituali che sono propizie a una società umanizzata in quanto sono appropriate per tentare il risanamento, e non certo il soffocamento, delle forze emotive di segno contrario.

### 5. *Conclusione: ordine sociale, sicurezza e giustizia penale*

In conclusione, vorrei anzitutto evidenziare che una visione democratica – specificamente ispirata ai principi della Costituzione – della sicurezza della società, del suo ordine di convivenza e anche del ruolo del diritto e della giustizia penale non deve dimenticare le indicazioni della riflessione antropologica e della teoria critica della società. In particolare chi vuole farsi interprete di questa visione potrà così confermarsi nella consapevolezza per cui, nel confronto con le dialettiche della paura sociale, essa non va giudicata né tanto meno strumentalizzata. Non deve essere respinta né sfruttata per qualche calcolo di potere. Piuttosto, la “paura sociale” deve essere letta, compresa in profondità. Abbiamo avuto modo di vedere che essa può definirsi tale non solo nel senso che si tratta di una paura collettiva, ma già nel senso che la paura preventiva è un ingrediente costitutivo sia dell’atteggiamento dei singoli nella costruzione del loro rapporto con il mondo, sia della coesione della società nella misura in cui questa poggia su sistemi di potere.

Ho rilevato quanto la paura abbia una sua plasticità, utile alla strategia di quanti intendano sfruttarla per i propri scopi. Ma ora si può dire peraltro che tale plasticità suggerisce come la paura possa assumere forme e orientamenti molti diversi a seconda delle forze emotive e delle tendenze culturali con le quali interagisce. Se trova integrazione con forze propizie alla convivenza democratica, la paura stessa può divenire attenzione ai pericoli reali, prudenza etica, sollecitudine previdente. In tal modo essa potrà sostenere le ragioni di una convivenza più equa invece che i moventi che portano a lacerare il tessuto sociale e al proliferare di identità particolari in lotta tra loro.

Ho anche sottolineato come la paura sociale si radichi e produca effetti tramite i processi di individuazione, filiazione, socializzazione e istituzionalizzazione. Dunque si delinea il compito di intervenire su tali processi in maniera che sia possibile imparare a vivere le relazioni vitali secondo una cultura dell’accoglienza e della condivisione anziché secondo il sistema di separazione. Qui i percorsi educativi di base, se sono incentrati sullo sviluppo umano delle persone, e l’esercizio dell’azione politica, se è vissuto come cura del bene comune in ogni territorio e nelle istituzioni, saranno in grado di attuare un’elaborazione della paura che lascia spazio a risposte collettive e istituzionali che non nascono immediatamente. Più i sistemi di potere diventeranno sistemi di servizio e più sarà possibile che le risposte alla paura sociale vengano da forze spirituali e politiche risanatrici, in grado di generare la liberazione dalla pressione di quelle minacce che tendono a radicalizzare la paura stessa in angoscia nevrotica, terrore, panico collettivo.

Allora si potrà pensare alla giustizia penale non come a un dispositivo di istituzioni e trattamenti fondato sulla minaccia e sulla punizione, nonché sul rafforzamento dell’esclusione sociale, bensì sulla deterrenza della sanzione

ragionevole, sul contenimento dei comportamenti lesivi dei diritti e della vita comune, sulla rieducazione e sulla reintegrazione delle persone che hanno commesso reati e delle quali il sistema del diritto continua a riconoscere la dignità inviolabile. A un ordine sociale fondato sul potere globale e alienante fanno riscontro sia una sicurezza illusoria, discriminante e violenta, sia una giustizia penale di volta in volta inefficiente o vendicativa, a seconda che sia mirata verso l'alto o verso il basso della società. Per contro, un ordine sociale democratico si caratterizza per la tendenza a trasformare il potere in servizio, a ricondurre i sistemi di potere allo *status* di istituzioni protettive ma non lesive della libertà, ad amministrare la giustizia penale in modo che sia una difesa e una restituzione di diritti nei confronti delle vittime e dei cittadini in genere, ma anche una fonte di risocializzazione e di riorientamento esistenziale per quanti hanno agito calpestando la legge e la libertà degli altri. In questa seconda prospettiva la paura sociale è un fattore legittimo da riconoscere e da integrare in processi di democratizzazione della società.

È essenziale che questa paura possa trovare una radice diversa dalla paura preventiva insita nel sistema di separazione e possa avere quelle risposte che sono capaci di generare fiducia sociale, nonché adesione diffusa all'etica del bene comune e alla visione della Costituzione. Mentre la strategia furbesca e tossica di tenere sempre alto il livello della paura sociale, soprattutto contro stranieri e poveri, sembra affermarsi senza trovare adeguata resistenza nella vita pubblica del nostro Paese e del mondo intero, è essenziale spezzare la suggestione dell'impotenza che avvolge singoli, comunità civili e organismi politici di orientamento democratico. Ciò allo scopo di sviluppare un grande progetto-processo di ri-cittadinanza, ossia di riqualificazione concreta della cittadinanza sia per i nativi che per gli stranieri. Altrimenti i disastri indotti dal gioco distruttivo della paura come movente dei comportamenti diffusi e delle scelte di governo finiranno per compromettere ovunque la democrazia.

